

## ZUR ONTOLOGIE UND SUBJEKTIVITÄT DER ZEIT

**KARL MATTHÄUS WOSCHITZ**  
Universität Graz. Graz. Österreich.

*Celeberrimo Rectori et amico Austriae, Prof. Marceliano Arranz,  
magno cordiali animo ab auctore datum, donatum et dedicatum.*

*Zusammenfassung.* Die Frage nach dem Phänomen „Zeit“ ist nicht ohne das menschliche Begreifen als sich-selbst-erfahrendes Bewusstsein und den Horizont der sich unablässig ändernden Naturwirklichkeit möglich. Die Frage nach der Zeit ist sehr komplex und deswegen ist sicher ratsam sie aus verschiedenen Gesichtspunkten zu behandeln. Zum Beispiel aus der Perspektive der Literatur und Philosophie der Antike. Oder aus den tiefen psychologischen Analysen von Augustinus. Immanuel Kant nahm auch die Zeitfrage in den Horizont seinem erkenntnistheoretischen System hinein und will sie mit seinem *Wage zu wissen* beantworten. Es ist auch von Interesse auf die Typologie biblischer Motive und Strukturen über die Zeit acht zu geben. Den irritierenden Rätselcharakter der Zeit bringt Augustinus in seinen *Confessiones* auf prägnante Weise zum Ausdruck: *“Was ist also Zeit? Wenn niemand mich fragt, so weiß ich’s; will ich’s einem Fragenden erklären, so weiß ich’s nicht“*. Wie ein nicht weichender Schatten begleitet die Zeit den Menschen. Versucht er aber sie zu bestimmen, so entzieht sie sich ihm wie ein grosses Geheimnis – allmächtig und wesenlos.

*Schlüsselwörter:* Zeit, Bewegung, Klassische Griechische Kultur, Homer, lyrische Dichtung, Tragödie, Augustinus, Bibel, Kant, Idealismus.

### ONTOLOGÍA Y SUBJETIVIDAD DEL TIEMPO

*Resumen.* No es posible investigar la naturaleza del tiempo sin tener en cuenta la incesante movilidad del mundo natural que nos rodea; o prescindiendo de la experiencia subjetiva que nos avisa de nuestra propia temporalidad. Prescindir de uno de estos polos, o no conjugarlos correctamente, haría trivial y unilateral cualquier investigación sobre el tiempo. La pregunta por el tiempo, a primera vista simple, pero muy compleja en realidad, exige una respuesta desde aproximaciones diversas. En este sentido, parece útil apoyarse en los

mensajes de la literatura y filosofía del mundo clásico, especialmente el griego. O servirse de las ideas más maduras del pensamiento agustiniano. Otro punto de partida, quizá ineludible, es Kant y el idealismo alemán. O el pensamiento hebreo que descubrimos en la Biblia. Estas diversas aproximaciones nos conducirán a un núcleo común, pero también a singularidades que harán más completo el concepto que nos hagamos del tiempo. Mas lo cierto es que, aunque el tiempo acompañe siempre al hombre al modo de una sombra, se le escapa de las manos cuando pretende asirlo, como un poderoso secreto carente de sustancia.

*Palabras clave:* Tiempo, mutabilidad, cultura griega, Homero, lírica, tragedia, San Agustín, pensamiento bíblico, Kant, idealismo trascendental.

#### ONTOLOGY AND SUBJECTIVITY OF TIME

*Abstract:* It is not possible to understand the nature of time without considering the incessant mutability of the natural world. Or without hearing the voice of human conscience that warns us of our own temporality. To neglect one of these undeniable facts or not combine both correctly, would convert every analysis of time in a trivial and unilateral investigation. The question about time, fairly simple at first sight, but in reality very complex, makes it advisable to approach the problem from different points of view. Therefore, it is maybe useful to rely on the messages of the literature and philosophy of the classical world, especially the Greek culture. Or use the mature ideas of Augustinian splendid thought. Another point of departure, perhaps inescapable, is Kant and the German idealism. Or the Hebrew thought in the Bible. These successive and different approximations will lead us to a common core, but also to specific aspects that would complete the concept of time. It is sure, however, that, although time accompanies every one as a shadow, it slips out of our hands, like a powerful secret without substance, when we intend to capture its essence.

*Key Words:* Time, mutability, Classical Greek Culture, Homer, lyrical poetry, tragedy, Saint Augustine, Bible, Kant, transcendental idealism.

### 1. BEDEUTUNG UND DIMENSIONEN DER ZEIT

Die Frage nach dem Phänomen „Zeit“ in ihrer Abstraktheit ist nicht ohne das menschliche Begreifen als sich-selbst-erfahrendes Bewusstsein und nicht ohne den Horizont der ihn umgebenden Naturwirklichkeit möglich. Was ist sie und welche Bedeutung hat sie für den Menschen? Die Frage ist vielschichtig und bedrängend zugleich, denn alles erscheint zeitlich und in der Zeit zu sein, einschließlich unserer selbst als „Geist in Welt“. Indem wir von ihr reden, von ihrem Gestern, Heute und Morgen, ist sie auf die Präsenz unserer Subjektivität selbst bezogen: Wir sagen, sie „vergehe“ wie im Fluge, oder dehne sich zur Langeweile, oder sie reiche nicht mehr für eine bestimmte Aufgabe; oder wir treffen die Feststellung, dass wir keine Zeit (mehr) haben. Das Reden von ihr setzt immer schon ein Bewusstsein von ihr voraus und kann nur „in der Zeit stattfinden“, jener eigenartigen Zeitlichkeit des Subjekts mit dem In-Seins von In-der-Zeit-Seins und dem Zeit-„Haben“.

Ein Blick auf die inhaltliche Seite der Zeit zeigt, dass sie als vergangene nicht mehr ist, als gegenwärtige sich in einem Übergang zur Zukunft befindet und als zukünftige noch nicht ist. Diesen irritierenden Rätselcharakter der Zeit bringt Augustinus in seinen *Confessiones* (XI,14) auf prägnante Weise zum Ausdruck: „Quid est ergo tempus? Si nemo me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio“ („Was ist also Zeit? Wenn niemand mich fragt, so weiß ich’s; will ich’s einem Fragenden erklären, so weiß ich’s nicht“). Wie ein nicht vom Menschen weichender Schatten begleitet die Zeit den Menschen und sein Fragen, versucht er aber sie zu bestimmen, so entzieht sie sich ihm. Das Bewusstsein ihrer Rätselhaftigkeit<sup>1</sup> begleitet ihn unabweisbar und kehrt noch bei Thomas Mann (1875-1955), dem repräsentativen deutschen Dichter des Spätimpressionismus, in dessen klassischem Roman „Der Zauberberg“ (1924) wieder: „Was ist Zeit? Ein Geheimnis – wesenlos und allmächtig“.<sup>2</sup>

Schon die Griechen der Antike haben die das Leben unausweichlich bestimmende Mächtigkeit der Zeit erfahren, deren „Allgewalt alles außer die Götter stürzt“ (Sophokles, *Ödip. Kol.* 600) und die „in ihrem Lauf ... endlose Nächte und Tage gebiert“ (*Ödip. Kol.* 617f.). Die einprägsamste und berühmteste philosophische Metapher für die Zeit, die zum Bild für alles geworden ist, wird Heraklit zugeschrieben: „Alles fließt“ (*pánta rhei*). Sie meint den Fluss der Dinge, der Zeit, des Lebens; und der „Dunkle von Ephesus“ fährt fort: „Der Fluss zerstreut und (...) bringt zusammen (...), sammelt sich und fließt fort (...), nähert sich und entfernt sich“.<sup>3</sup> Zieht man daraus die philosophische Konsequenz, so könne man vom Fluss nur im erfahrenen Fließen und von der Zeit nur in der Zeit sprechen. Man bedarf – im Bilde gesagt – eines „Anhaltspunktes“ in der Zeit, um sich „an“ sie zu „halten“, um das Fließen konstatieren zu können.<sup>4</sup>

Viele Gedankenbilder suchen ihr Phänomen zu fassen: sie altere so schnell wie ein Schatten (Kritias); sie mahne den Menschen an seine Hinfälligkeit und Vergänglichkeit, wie dies ein englisches Vanitas-Gedicht auf dem Friedhof der Abteiruine Melrose am Tweed in Schottland, einer Ikone der Romantik, zum Ausdruck bringt:

1 BIERI, P., *Zeit und Zeiterfahrung. Exposition eines Problembereichs*, 1972; BAUMGARTNER, H.M. (Hg.), *Das Rätsel der Zeit. Philosophische Analysen*, 1993; REUSCH, S. (Hg.), *Das Rätsel der Zeit. Ein philosophischer Streifzug*, 2004.

2 MANN, Thomas, *Der Zauberberg*, 1924, 1965, 316 (6. Kapitel).

3 HERAKLITH, VS 22, B 12; B49e; B 91.

4 STEGMAIR, W., „Anhaltspunkte. Spuren zur Orientierung“. In: *Spuren lesen. Zur Genealogie einer Kulturtechnik*, hg. v. S. Krämer, 2007, 82-94.; „Die fließende Einheit des Flusses. Zur nachmetaphysischen Ontologie“. In: *Einheit als Grundlage der Philosophie*, hg. v. K. G. LOY u. E. RUDOLPH, 1985, 355-379.

Erde gleißt auf Erden  
 In Gold und in Pracht;  
 Erde wird Erde,  
 Bevor es gedacht;  
 Erde türmt auf Erden  
 Schloß, Burg, Stein;  
 Erde spricht zu Erde;  
 Alles wird mein.

Altbekannt ist auch das kulturgeschichtliche Emblem der Sanduhr, die das Verrinnen der Zeit sinnfällig anzeigt und wie J. L. Borges es in die Worte fasst: „... und mit dem Sand vergeht uns das Leben“ (*y con la arena se nos va la vida*).<sup>5</sup>

## 2. POETIK UND „ZEIT“-GESTALTUNG IN DER LITERATUR DER ANTIKE

In einem schematischen Blick in die literarische „Zeit“-Gestaltung der Antike werden drei verschiedene Aspekte menschlicher Zeitlichkeit spiegelhaft deutlich, und zwar die Zeit, die von ihrem Ende her ihre Qualität erhält (so in den homerischen Epen), dann die Zeit als persönlich erfahrene Gegenwart (so in der griechischen Lyrik), und die Zeit als schicksalhafter Kairos (so im attischen Drama).

### 2.1. ERZÄHLTE UND BESPROCHENE WELT

Eine der bedeutendsten Ausdrucksformen menschlicher Mitteilung ist das Erzählen, in welchem sich in besonderer Weise menschliche Zeiterfahrung darstellt im Heute, Gestern und Morgen. Das menschliche Leben selbst mit seinen Handlungen und Akteuren, seinen Schauplätzen und Szenen, gibt ein Narrativ vor und „schreibt“ es als „erzählte Welt“ mit all ihrem Sinn und Unsinn. Der Mensch selbst ist „in Geschichten verstrickt“,<sup>6</sup> wobei jede von ihnen ihre Gestalt und ihre Zeit hat. Das Leben selbst ist von der Art einer „Erzählung“, d.h. ist erzählbar und lässt sich erzählen. Der Mensch durchlebt seine ihm eigene Zeit und lässt so auch seine unverwechselbare „Geschichte“ zurück mit ihrer Vor- und Nachgeschichte; - denn jedes Dasein ist auch ein sich selbst auslegendes Verstehen. Differente Zeitvorstellungen schreiben sich im Medium der Sprache in der

5 BORGES, José Luis, *El reloj de arena*, Obras completas 9, 1960, 56.

6 WEINRICH, H., *Tempus. Besprochene und erzählte Welt*, 1964.

Form der „Erzählzeit“<sup>7</sup> in die verschiedenen literarischen Schöpfungen ein. So werden z.B. im homerischen Epos entscheidende Episoden auf einen kurzen Zeitraum zusammengedrängt und lösen sich oft freizügig von der wirklichen Zeit. Der gerettete Odysseus erzählt am Hof des Phaiakenkönigs die Geschichte seiner Irrfahrten und Kämpfe, dann vom Aufenthalt bei der Zauberin Kirke und der Begegnung mit den Schatten der trojanischen Helden im Hades (Od. IX-XII), bevor die Erzählung weiter voranschreitet zu der Rückfahrt und Heimkehr des Helden. Ähnlich agiert Publius Vergilius Maro (70-19 v. Chr.) in seiner „Aeneis“, wenn Aeneas „profugus“ die Gastfreundschaft der karthagischen Königin Dido erfährt und ihr seine ganze Vorgeschichte erzählt: vom Brand Troias, seiner Flucht und seinen Irrfahrten und Abenteuern zu Wasser und zu Land. Kunstvoll wird dabei die Zeitordnung verschränkt (*ordo artificialis*), indem auf (Vor-)Vergangenes zurückgegriffen und auf künftig Kommendes vorausgegriffen wird. Den Horizont dazu liefert die schicksalshafte Ordnung um des „großen Zusammenhangs“ willen (Aen. 7,43: *maior rerum mihi nascitur ordo*) sowie die „Theologisierung“ des Geschichtslaufs unter dem Schicksalspruch (*fatum*) Iuppiters mit der fiktiven Weltherrschaft Roms in räumlicher und zeitlicher Entgrenzung: „*Imperium sine fine dedi...*“ (Aen. 1,279).<sup>8</sup>

## 2.2. HOMER

In den in der Tradition der Rhapsoden stehenden Homerischen Epen der „Ilias“ und „Odyssee“,<sup>9</sup> erschließt sich den Helden die Zeit im Warten auf den Abschluss eines Detailgeschehens.

Den Menschen ist Moira als fragloses Geschick zugeteilt und sie gehen an ihrem zeitlichen Ende als Schatten ihrer selbst in den Hades ein. Das Bewusstsein ihrer Hinfälligkeit und Vergänglichkeit und die Annahme des vorherbestimmten Lebensendes verleiht den heroischen Akteuren auf der Weltbühne einen tragischen Zug. Die Kämpfe um die Stadt Troia sind in den höheren Zusammenhang eines göttlichen Plans gerückt und Teilerfolge tragen den Charakter von etwas Vorläufigem und Befristetem. Parallel dazu gibt es vorausdeutende Weissagungen, wenn z.B. Hektor in der herzergreifenden Begegnung mit seiner Gattin Andromache (Ilias, Kap.6) – einem Höhepunkt homerischer Dichtung – sein Ende

7 BARTHES, R., *Das semiologische Abenteuer*, 1988, 102-143. 251-265; ECO, Umberto, *Lector in fabula*, 1979; dt.<sup>2</sup>1998.

8 BUCHHEIT, V., *Vergil über die Sendung Roms*, 1963.

9 SCHADEWALDT, W., *Von Homers Welt und Werk*, 1965.

und das seiner Vaterstadt voraussagt. Die Zeit erhält ihre Qualität von einem Endereignis, vom Abschluss und Ziel eines Geschehens her. Die akut erlebte Gegenwart wird einem zukünftigen und einem vormals Seienden zugeordnet. Immer wieder greifen die „immer lebenden“ (aiei eóntes) Götter in das irdische Geschehen ein, wobei menschliches und göttliches Handeln ineinander greifen. Im zeitlichen Ablauf vorbereitende und höhepunktartig gesteigerte Szenen wirken zusammen und weisen mit ihren Motiven und Gedanken nach vorne und nach rückwärts. So präfiguriert der Tod Achills als Folge der Maßlosigkeit seines Zorns (mênis) („Singe mir, Muse, den Zorn des Peleussohnes Achilleus“ (Ilias 1,1)) die Grundkonzeption der griechischen Tragödie schon vorweg, so dass Aischylos seine Tragödie als „Schnitten vom Mahle Homers“ bezeichnen kann.<sup>10</sup>

Diese erste Dichtung des europäischen Kulturkreises in der Form des Hexameters reflektiert einen Werte- und Epochenwandel und bettet die heroische Zeit mit den Begriffen Ehre, Rang, Würde, Einsatzbereitschaft für das Ganze, ein in die allgemein bekannte Gesamtgeschichte Troias als literarische Mythenreprise.<sup>11</sup> Der Dichter, der in der Übergangszeit des allgemeinen geistigen Aufbruchs, der „Renaissance des 8.Jh.s“, steht, setzt an die Stelle des Adelsepos und dessen Rühmfunktion eine der überlieferten Geschichten um Troia aktuell ausdeutende Problematisierung mit schreckerfüllten Szenen und mit „tränenermatteten“ Menschen.<sup>12</sup>

### 2.3. LYRIK

In der Lyrik dominiert vor allem die Zeitform persönlich erfahrener oder geschichtlicher Gegenwart mit dem Tag (êmar) als Zeitschicht. Lyrik im engeren Sinne ist die zur Lyra gesungene Dichtung mit den verbreiteten Äußerungen in Ich-Form, die einen neuen Individualismus bezeugt. Gegenüber der dahinfließenden „chronischen“ Zeit ist der „Tag“ gegenwärtig erfahrene Zeit. Archilochos von Paros und Thasos (7. Jh. v. Chr.)<sup>13</sup>, einer der frühesten bekannten Dichter

10 BOWRA, C. M., *Heroic Poetry*, 1952; *Heldendichtung*, 1964; WIMMEL, W., *Die Kultur holt uns ein. Die Bedeutung der Textualität für das geschichtliche Werden*, 1981.

11 LATACZ, J., „Troia und Homer. Neue Erkenntnisse und neue Perspektiven“. In: *Grazer Morgenländische Studien* 4 (1997) 1-42.

12 LATACZ, J., „Hauptfunktionen des antiken Epos in Antike und Moderne (Neufassung)“. In: *AU* 34 (3) 1991, 8-17 „Between Troy and Homer. The So-Called Dark Ages in Greece“. In: *Storia, Poesia e Pensiero nel Mondo Antico. Studi in onore di Marcello Gigante*, 1994, 347-363; *Homer. His Art and His World*, 1996.

13 VAN SICKLE, J., „The new Archilochus“. In: *Arethusa* 9 (2) (1976) 129-229; BOSSI, E., *Studi su Archiloco*<sup>2</sup> 1992; TARDIDT, G. (Hg.), *Archilochus*, 1965.

elegischer und epodischer Dichtung, greift z.B. eine Sentenz aus der Odyssee auf (XVIII, 136f.), wonach dem Menschen jeweils nach dem „Tag“ zumute ist, den Zeus heraufführt und er sich von diesem bestimmt und abhängig weiß (Frg. 131)<sup>14</sup>. Menschsein in dem ihm vorgegebenen Dasein ist damit ident, was der Tag aus ihm macht. In der Lyrik – Goethe nennt sie in seinen „Noten zum Divan“ „die enthusiastisch aufgeregte Naturform der Poesie“ -, kommt das Ineinander von Außen und Innen zum Ausdruck, die Hingabe und Versunkenheit in den Augenblick und die bunte Phantasie erlebter Wirklichkeit mit all den polaren Spannungen menschlichen Daseins. Mit den Schatten der Zeit, die auf die Menschen fallen, wird Semonides aus Amorgos (2. Hälfte des 7. Jh.s v. Chr.)<sup>15</sup> die Sterblichen als „ephemere“ Wesen, als „Tageswesen“ (epēmeroi) kennzeichnen.

## 2.4. TRAGÖDIE

Dieses Kennwort der beschatteten *conditio humana* findet seine volle Gültigkeit bei den Tragikern. In der griechischen Tragödie zieht sich die Zeit in einem alles entscheidenden Augenblick zusammen, der das tragische Geschehen bestimmt. Dieser ist entweder durch die außerpersönliche tragische Schuld oder durch eine anrechenbare, sittlich persönliche bedingt, die als Hybris, als Übermut und frevelnde Maßlosigkeit die Ordnung verletzt hatte und unweigerlich auf die Katastrophe zutreibt. Dabei ist die tragische Konzeption des Lebens wirksam. Der Chor oder ein Protagonist auf der Bühne weitet oft das Geschehen der Gegenwart auf längst in der Tiefe der Zeit geschehene Ereignisse oder auf eine zukunftsschwangere kommende Zeit aus. Neben den „ewig seienden Göttern“ und den hilflosen Menschen als Akteuren waltet über allem noch das zeitenthobene „Schicksal“ (*moira*, *atē*) als fraglos dunkle Frage. In Ödipus auf Kolonos sagt dieser: „... allein die Götter sind vom Alter allezeit verschont und auch vom Tod. Das übrige zerstört die Allgewalt der Zeit (*pagkratēs chrōnos*). Es schwindet Kraft der Erde, schwindet Leibeskraft...“ (Sophokles, Ödipus. 607-610). Chronos, die „zahllose Zeit“, wird zur Erzeugerin mythologisiert, die „in ihrem Gang zahllose Tage und Nächte gebiert“ (Sophokles. Ödipus. Kol. 617f.).<sup>16</sup>

14 ARCHILOCHOS, Frg. 131. In; WEST, M. L. (Hg.), *Iambi et elegi graeci* 1, 21989, 51.

15 SEMONIDES, Frg. 1,3. In; WEST, M. L. (Hg.), a.a.O. 99; FRAENKEL, H., „Ephemeros als Kennwort für die menschliche Natur“. In: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, 1955, 23-39.

16 EURIPIDES, Suppl. 787f.; Phon. 305; SOPHOKLES, *Oed. tyr.* 73; *Elektra* 1364-66, wo der alte Erzieher spricht: „Nun scheint’s genug mir. Was inzwischen noch geschahn, - viele Nächte werden kreisen, gleich viel Tage auch, Elektra, um’s dir zu erzählen ganz genau.“

### 3. ZUR ONTOLOGIE DER ZEIT: REALITÄT UND IDEALITÄT

1. Auf dem Weg zur philosophischen Reflexion über die Zeit begegnet uns Anaximandros aus Milet (um 610-546 v. Chr.)<sup>17</sup> wie eine Gestalt in der früh aufgehenden Sonne philosophischen Fragens. Der Aristoteles-Kommentator Simplicios aus dem 5./6. Jh. n. Chr. hat uns aus der kosmologischen Prosaschrift des Anaximandros das erste direkte Zeugnis abendländischen Denkens überliefert: „Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen, in das hinein geschieht auch ihr Vergehen nach der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße ... nach der Zeit Ordnung“ (VS 1Z B1 DK). In diesem einzig uns erhaltenen Fragment spricht der Philosoph davon, dass alles Geschehen unter dem Aspekt der Zeitlichkeit stehe: Die Dinge müssen für ihre Verdrängung des jeweils Anderen, d. i. für solche Ungerechtigkeit „einander Strafe und Vergeltung zahlen durch Vergänglichkeit nach der Ordnung der Zeit“ (katà tèn tou chronou táxin). Die Ordnung der Zeit regelt es, dass Überschreitung und Vergeltung in einem Entsprechungsverhältnis stehen und dass die Welt so keine statische, sondern eine flüchtige dynamische Balance darstellt.

Paradigmatische Reflexionen über das Wesen der Zeit in Antike und Spätantike begegnen uns in Platons „Timaios“, in der „Physik“ (IV. Buch) des Aristoteles, ferner in den „Enneaden“ (III. Buch) Plotins und in den „Confessiones“ (XI. Buch) des Augustinus. Dies soll in einer schematischen Skizze gezeigt werden.

Im Gegensatz zur Verlaufszeit in ihrer Dauer und Erstreckung haben die Griechen auch den Begriff des „Kairos“ geprägt<sup>18</sup>, den Begriff der rechten Zeit, der günstigen Gelegenheit und des entscheidenden Augenblicks. Diese beste Zeit des rechten Augenblicks ruft oder zwingt zum menschlichen Handeln, um seinen Vorübergang nicht zu versäumen. Dargestellt wird der Kairos geflügelt, auf Zehenspitzen dahereilend, mit einem Haarschopf auf der Stirn und einem kahlen Hinterkopf (vgl. Anth. Pal. 10,275). Man muss diesen flüchtigen, aber rechten Augenblick, beim „Schopf packen“, um seiner nicht unwiederbringlich verlustig

17 GUARIGLIA, O. N., *Anaximandro de Mileto*. Fragmento B 1 Diels-Kranz. In: *Anales de Filologia Clásica* 9 (1964/65) 23-155; HÖLSCHER, U., „Anaximander und der Anfang der Philosophie“. In: *Anfängliches Fragen*, 1968, 9-89; RIEDEL, M., „Arche“ und „Apeiron. Über das Grundwort des Anaximander“. In: *AGPh* 69 (1987) 1-17; KAHN, C. H., *Anaximander and the Origin of Greek Cosmology*, 1960; FINK, E., *Grundfragen der antiken Philosophie*, 1985.

18 KERKHOFF, M., „Zum antiken Begriff des Kairos“. In: *ZphF* 27 (1973) 256-274; für Aristoteles ist der „kairos“ Gutes in der Kategorie der Zeit, die rechte Gelegenheit in der Vielheit der Lebensumstände (ARISTOTELES, *EN I*, 4, 1096 a 26-34) und Zeitpunkt der konkreten Entscheidung (*EN III*, 1, 1110 a 12-14).



zu gehen, denn er bestimmt nach Platon, zusammen mit Schicksalsfügung der Tyche, alle menschlichen Belange (Platon, Leg. IV, 709 b 7).

Ein weiterer Zeitbegriff ist „Aion“, die Ewigkeit. Durch die Verbindung dieses Begriffs mit der unendlich langen Lebenszeit der Götter (z. B. Aischylos, Ag. 554) und mit den ewigen Prozessen im philosophischen Nachdenken (vgl. Empedokles DK 31 B 16,2; vgl. B 17, 11 und Heraklit DK 22 B 52) steht der Begriff für „unbegrenzte Zeit, Ewigkeit“<sup>19</sup>. Heraklit fasste „Aion“ (ein Wort, das von aiei = ewig gebildet ist, unsterblich, göttlich), gedanklich-philosophisch in seiner Logoslehre. Der Logos ist für ihn das die Gegensätze zu einer Einheit verbindende Gesetz des Kosmos und des Lebens (coincidentia oppositorum). Vom Aion sagt er in Anknüpfung an ein homerisches Gleichnis: „Aion ist ein Knabe, der spielt, die Brettsteine hin und her setzt: einem Knaben gehört die Königsherrschaft“ (B 52, Diels). Der Logos wird in der spielenden Aufeinanderfolge von Tag und Nacht, Sommer und Winter als das Gesetz der Weltzeit gesehen in ihrer zyklischen und im Kreise gegliederten Ewigkeit.

2. Platon traf in seinem pythagoreisierenden „Timaios“ (37 d) die Unterscheidung zwischen Aion und Chronos, Ewigkeit und Zeit. Der „zeugende Vater“ der ewigen, stets ihrer Ordnung folgenden (Gestirn-) Götter schafft zu diesen Wesenheiten die Zeit (chronos) als bewegtes Abbild. Sie ist das Gegenbild der Wirklichkeit des „Ist“, eine Welt mit den Zeitstufen „War“ und „Wirdsein“. Dem Aion wird damit die Welt der werdenden und vergehenden Sinnenwelt kontrastiert mit ihrem gleichmäßigen Wechsel von Tagen und Nächten, Jahreszeiten und Jahren. Damit ist für Platon das Werden der sichtbaren Welt nur im Zusammenhang mit der „in Einem bleibenden Ewigkeit“ des wahren Seins zu verstehen, deren „abzählbar wandelndes, ewiges Abbild“ die Zeit ja ist. (Tim 37 d). Sie wird von einer bleibenden ewigen Wesensgestalt her gedacht, deren Abbild und Nachahmung sie in ihrer ständigen Wiederkehr und Vergänglichkeit sich manifestiert. Sie ist in ihrer gedanklichen Tiefe das „nach Zahlen voranschreitende Abbild der im Einen verharrenden Ewigkeit“ (aiôn) (Tim 37d) (ménontos en hení)<sup>20</sup>. Durch die Urbild-Abbild-Relation und den Mythos vom Demiurgen als Schöpfer, der mit

19 ISOKRATES, 4,28; DEMONSTHENES or. 18,199.203. Im Neuen Testament erscheint der Aion-Begriff in drei verschiedenen Aspekten und zwar als ewige Zeitdauer in Wendungen wie „von Ewigkeit her“ (Lk 1,70; Apg 3,21; Joh 9,32), dann als die zeitfreie Ewigkeit Gottes bzw. Christi (Röm 16,26; vgl. Hebr. 1,10ff.; 13,8; Offb. 1,17f.) und als Weltzeit, als Zeitraum zwischen dem Erschaffen und Ende der Welt (Mt 24,3;28,20). DEGANI, E., AION, 1961; SORABJI, R., *Time, Creation and the Continuum*, 1983; ZUNTZ, G., *Aion*, 1989.

20 PARMENIDES, DK 28 B 8. Von aiôn ist das Adjektiv aionios abgeleitet. Ein Einfluss der zoroastrischen kosmogonischen Zeitbegriffe wie „zrvan akarana“ (=Zeit ohne Grenze-Ewigkeit) und „zrvan daregô khvadâta“ (=Zeit der langen Dauer=Zeit der Welt) ist möglich.

der Erzeugung der Zeit die Bewegungen der Himmelskörper kontinuierlich und periodisch ordnet, ist Zeitmessung möglich.

Bei dem „appolinischen“ Platon (427-347 v. Chr.), dessen Genius eine göttliche Ruhe eigen war und der um Sokrates willen die Dichtkunst gegen die Philosophie vertauscht hatte, erreicht das Nachdenken über Ursprung und Wesen der Zeit einen ersten Höhepunkt. Als Schöpfer des nach ihm benannten Weltbildes und philosophischer wie dichterischer Ursprung aller idealistischen Strömungen des Abendlandes, lässt er seine Ideenlehre ganz in die Kunstform der Dialoge eingehen. Er sucht in dieser seiner „ideellen Hypothese“ mit der metaphysischen Priorität der übersinnlichen Ideen das Erfahrbare der irdischen Wirklichkeit zu rechtfertigen und die empirischen Phänomene zu „retten“, die sich als Paradigma einer vorgegebenen ideellen Ordnung erweisen. In diesen Apriorismus rückt er auch sein Zeit-Verständnis. In einem seiner letzten Dialoge, dem „Timaios“, den er in den Stanzen des Vatikans in Raffaels „Schule von Athen“ den „Ethika“ des Aristoteles entgegenhält, greift er noch einmal sein Lebensthema auf, das unveränderliche Sein der vorbildhaften „Ideen“ und die Natur des Kosmos, der dem ständigen Wechsel unterworfen ist. Die gesamte sinnlich wahrnehmbare Welt ist als hergestelltes Abbild der immerseienden Ideen als Vorbilder gedacht (Tim. 27d-30a). Der Kosmos ist demiurgischer Bau des Weltkörpers (Tim. 31b4-34a7) und die kosmische Gesamtbewegung durch die vernünftig geordnete Allseele (*psychê tou pántos*) bewegt. Da Vernunft nur einem seelenbegabten Körper inhärent sein könne, müsse auch der geordnete Kosmos seelenbegabt sein und ist so ein Lebewesen mit seiner „Zeit“, die Ausdruck der vernünftigen Bewegung der Weltseele ist. Die Zeit ist „zu einem in Zahlen fortschreitenden unvergänglichen Bilde der in dem Einen verharrenden Unendlichkeit“ (Tim. 37d) gemacht. In Entsprechung zu den unablässig kreisenden Himmelskörpern beschreibt sie ihrerseits die Kreisläufe natürlichen Werdens und Vergehens. Sie ist das selbstbewegte Prinzip der kosmischen Bewegungen sowie ihrer Erkennbarkeit (Tim. 34b ff., vgl. Phaidr. 245 c ff.; Leg. 891 b ff.). Von solch kosmologisch konzipierter Zeitvorstellung her gilt das irdische „Jahr“ als „die vollkommene Zeitzahl“ (Tim. 37d) und „die so schöne Anordnung der nach Jahren und Monden verteilten Jahreszeiten“ (Leg. 886a) als Hinweise auf die unfassbare Transzendenz.<sup>21</sup> Damit entwickelt Platon den Begriff der Zeit auch als „Äon“ (*aiôn*), als eine zeitlose, unmessbare, transzendente Über-Zeit, als Idee einer Zeit an sich.

21 GLOY, K., *Studien zur Platonischen Naturphilosophie im Timaios*, 1986; HOFFMANN, E., *Drei Schriften zur griechischen Philosophie*, 1964, 9-73; GAISER, K., *Platons ungeschriebene Lehre*<sup>2</sup>, 1968, 41-66.

3. Aristoteles (384 – 322/21 v. Chr.), Schüler und Fortsetzer Platons, Wissenschaftsgeist der Antike und Erzieher des christlichen Abendlandes zur Naturwissenschaft, identifiziert und orientiert die Zeit an der Bewegung, um damit ein immanentes und quantifizierbares Zeitbewusstsein zu entfalten. Sie lässt sich nur an der (körperlichen) Bewegung ablesen als Zahl und als Maß. Weil es aber Zählbares nur dann gibt, wenn gezählt wird, denkt er die Zeit mit der zählenden Seele zusammen (Phys, IV, 14, 223 a 21) und thematisiert diese aus der Perspektive der Wahrnehmung: „Wir sagen dann, dass Zeit (chrónos) vergangen sei, wenn wir von einem früher und einem später in der Bewegung Wahrnehmung gewinnen“ (Phys. IV, 11, 219 a 23). Die Zeit wie die Bewegung vollziehen sich in einem räumlichen Kontinuum, das in einem physikalischen Zusammenhang steht und dazu dient, Größe, Bewegung und Zeit durch wechselseitigen Bezug zu etablieren.<sup>22</sup> In seiner naturphilosophischen Lehrschrift „Physikê akroasis“ (Vorlesung über die Natur, kurz „Physik“) stellt er darin die ontologische Grundfrage nach der Zeit, ob sie „zum Seienden (...) oder zum Nichtseienden“ gehöre und „was denn ihr wirkliches Wesen ist“<sup>23</sup> (Phys. IV, 10, 217 b). Bei seiner Frage nach der Entstehung der Wirklichkeit schlechthin (haplê génesis) reduziert er die Frage nach dem Nicht-Sein zu einem erkenntnistheoretischen Begriff und identifiziert ihn mit dem Nicht-Wahrnehmbaren. Dann fragt er nach den Faktoren in einem jeden Naturprozess und bestimmt diese als Stoff, Form, Ursache der Bewegung und als Ziel der Veränderung. Für ihn setzt Bewegung ein Kontinuum voraus, das ohne Ort und Zeit nicht möglich ist (Phys. III, 1, 200 b 20). Zeit und Veränderung sind stets nur zugleich wahrnehmbar<sup>24</sup> und „Zeit“ als „etwas an der Veränderung“ Fassbares, wahrgenommene Bewegung durch die (zählende) Seele.<sup>25</sup> Das platonische Bewegungsprinzip der Allseele ersetzt Aristoteles durch den „unbewegten Beweger“. Im Buch VII seiner „Physik“ wird das Verhältnis von Bewegung und Beweger thematisiert und in Buch VIII die Ewigkeit der Bewegung und das Wesen

22 Vgl. DÜRING, I., Aristoteles. *Darstellung und Interpretation seines Denkens*, 1966, 201-244; 291-346 (mit Bibliographie); CRAEMER-RUEGENBERG, I., *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, 1980; WIELAND, W., *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaften und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, 1962; *Die aristotelische Physik*, 21970, 278-316; BÖHME, G., *Zeit und Zahl*, 1974.

23 ARISTOTELES, *Physik. Vorlesung über die Natur*, übers. v. H. G. ZEKL, *Philosophische Schriften in sechs Bänden*, Bd. 6 1995, 101.

24 ARISTOTELES, *Physik* IV, 10, 218b; 11, 219 a 8-10; 219 b 2f.; 220 b 32.

25 *Physik* IV, 14, 223a 21; 11, 219a 23; CORISH, D., „Aristotle’s attempted derivation of temporal order from that of movement and space“. In: *Phronesis* 21 (1976) 241-251; „Aristotle on temporal order: “now”, “before” and “after“. In: *Isis* 69 (1978) 68-74; BRAQUE, R., *Du temps chez Platon et Aristote*, 1982.

des „Ersten Bewegers“.<sup>26</sup> Diesem obersten, selbst unbewegten Beweger ohne Größe und Ausdehnung, wird die gleichförmige Kreisbewegung als die höchste Bewegungsform als Ursache der Bewegung (VIII 4) zugesprochen.

Im schwierigen Buch Lambda seiner „Metaphysik“ (tà metὰ tà phýsika in dreizehn Büchern)<sup>27</sup> dem Höhepunkt der aristotelischen Transzendenzphilosophie, erörtert Aristoteles das „Sein“ der „ewigen, unbewegten Seiendheiten“, d.h. vor allem die Frage nach dem göttlichen „unbewegten ersten Beweger“, d.i. nach der unbedingt ersten bewegenden Ursache, dem Gottesbegriff, der selbst unbewegt (akinêtos), die Ursache aller Bewegung ist. Er ist der Beweger, indem er vom anderen Seienden begehrt wird.<sup>28</sup> Weil der Mensch von Natur aus nach Wissen strebt, will er auch das Unbewegte, immer (gleich) Seiende erkennen, letztlich den unbewegten (gleichwohl lebendigen) Beweger als dem am meisten zu Wissenden. Die Wissenschaft von ihm ist deren Kulmination.<sup>29</sup>

4. Plotin (204-270), neben Platon und Aristoteles der größte und wirkungsmächtigste Philosoph der Antike, der die gesamte spätere Metaphysik, besonders den christlichen Platonismus der Spätantike und des Mittelalters, sowie die Philosophie der Renaissance und des deutschen Idealismus beeinflusst hatte, versteht sein Denken als Metaphysik des Einen: „Alles Seiende ist durch das Eine seiend“ (Enn. VI, 9, 1), jenes absolute Prinzip, das alles Seiende im Sein erhält, indem es der Vielheit Sein, Wesen und Erkennbarkeit verleiht.<sup>30</sup> So denkt Plotin die Zeit von der Ewigkeit her und als deren Abbild.<sup>31</sup> Sie ist zeitlose Gegenwart, die im Einen (hén) gründet. Sie ist die Seins- und Lebensweise des sich denkenden und ganz bei sich selbst bleibenden Intellekts (nous)<sup>32</sup>. Aus ihm geht die Weltseele als zeitliche Extension hervor, als Verzeitlichung und so Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auszeitigende Seele. Wie die Weltseele Abbild des Nous ist, so die Zeit als Leben der Seele das Abbild der Ewigkeit als des Lebens des Nous.<sup>33</sup> Begründete Aristoteles die Zeit durch die sphärischen Bewegungen, so identifiziert Plotin sie mit dem Leben der Weltseele und fundiert sie gewissermaßen „psychologisch“.<sup>34</sup> Sie ist die notwendige und hinreichende Bedingung der Zeit. Damit erscheint

26 RUDOLPH, E., „Zum Verhältnis von Zeit und erstem Beweger bei Aristoteles“. In: *Philosophia naturalis* (1983) 98-107.

27 ARISTOTELES, *Metaph.* 1071b 4; 1075a 25.

28 *Phys.* VIII 4-10; *Metaph.* XII, 6-8.

29 *Metaph.* I, 1; VI, 1; XII, 6-8.

30 BEIERWALTES, W., *Plotin über Ewigkeit und Zeit*, <sup>3</sup>1981.

31 PLOTIN, *Enn.* II, 8 (30); I, 16-24.

32 PLOTIN, a.a.O. 3, 16-23; 36-38; 4, 37-43.

33 PLOTIN, a.a.O. 3, 11.

34 PLOTIN, III, 12, 50-52.

die Zeit „entkosmologisiert“ und nicht an den Veränderungen konzipiert. Der Zeit misst er damit eine höhere ontologische Dignität zu.<sup>35</sup> Sie ist ausgedehntes, nach Zukünftigem strebendes Leben der Seele, die das vollendete Vorbild der unausgedehnten Ewigkeit unvollkommen nachahmt bzw. abbildet.<sup>36</sup> Aion steht in einem nichtzeitlichen Horizont: als „das am Seienden sich vollziehende, im Sein seiende Leben, das zugleich ganz und erfüllt und gänzlich unausgedehnt ist (Enn. III (45), 3, 36-38). Die Zeit ist die Lebensweise der Seele, der Aion dagegen die des Intellekts (nous) als Ort der Ideen. Die Gnosis wird den Aion vergöttlichen und in das neuplatonische Seinsschema einzeichnen.“<sup>37</sup>

#### 4. SUBJEKTIVITÄT DER ZEIT: AUGUSTINUS

In seiner um 400 verfassten Selbstbiographie der „Confessiones“ („Bekenntnisse“) wendet sich Aurelius Augustinus (354-430), der „Genius des Abendlandes“, im XI. Buch dem Zeitproblem zu, das wiederum mit der in Buch X dargelegten Reflexion über das Gedächtnis eng verknüpft ist. Die „Confessiones“ sind als das erste moderne Buch der europäischen Literatur bezeichnet worden und zwar ob ihrer hohen Bewertung der menschlichen Seele, des „Subjektivismus“ des Individuums mit all den Verwicklungen und Reinigungen der menschlichen Existenz. Diese Schätzung scheidet die „Confessiones“ vom antiken Denken und Fühlen. Der dialogische Bezug des Buches ist auf ein transzendentes Gegenüber ausgerichtet. Der enthusiastische Lobpreis Gottes, den das ruhelose Herz des Menschen anstimmt, zielt auf die in Gott gefundene Ruhe (Conf. I,1). Alles ist zu Gott hin gesagt als freimütige Confessio und als Dank für die Lebenswende: „Sacrificem tibi famulatum cogitationis et linguae meae“ („Lass mich den Dienst meines Denkens und meiner Zunge dir opfern) (XI,2). In tiefer Ergriffenheit versinnlicht Augustinus das übersinnliche Geschehen: „Du aber, Herr, du wandtest mich... zu mir selbst herum, du holtest mich hinter meinem eigenen Rücken hervor“ („Tu autem, domine,...retorquebas me ad me, auferens me a dorso meo“) (Conf. VIII,7). Ausgehend von der Schöpfermacht Gottes und dem Vergleich seiner zeitlosen Ewigkeit mit der Hinfälligkeit des Menschen im irdischen Gestern, Heute und Morgen, reflektiert Augustinus die Zeit nicht im Horizont eines Bewegungsablaufs des innerweltlich Seienden, sondern als gelebte Zeit und Zeitlichkeit des Menschen und erfasst sie als menschliches Bewusstseinsphänomen. Sie ist nicht

35 III, 7,15-26.

36 III, 7 (45); 11, 43ff.

37 PROCLUS, *In Timaeum* III, 13,22; PLOTIN, a.a.O. 5,20.

auf der Ebene der Abstraktion zu begreifen, sondern nur im Hinblick auf ihre Konstitution. Ihr Begriff ist ein Implikationsbegriff und ihr Phänomen nur schwer zu beschreiben.<sup>38</sup> Sie ist als gelebte Zeit verstehbar, aber sobald man sie als Dauer zu denken und zu verstehen sucht, entzieht sie sich dem Denken und „löst“ sich gleichsam auf, indem sie zur Jetzterfahrung zerfällt, zu den ausdehnungslosen Punkten jeweiliger Gegenwart. Um sie messen zu können, müsste sie als etwas Ausgedehntes und Gegenwärtiges existieren. Wir aber „messen“ sie in der Seele und dem nie außerhalb, sondern allein innerhalb der menschlichen Seele zu findenden Zeit-Raum. Zeit „ist“ Erstreckung der Seele (*distentio animae/animi*) (Conf. XI,32); d. h. ihre offene „Weite“ ist ihre Zeitlichkeit, die gegenwärtig erinnernd (*memoria*) bei Gewesenem ist und Vergangenes gegenwärtig wird, und sie wendet sich erwartend Künftigem zu (*expectatio*). Da die Gegenwart im strikten Sinne keine Ausdehnung besitzt und die Vergangenheit und die Zukunft nicht mehr bzw. noch nicht sind, kann die Zeit in ihrer zeitlichen Ausdehnung nirgendwo anders gefunden werden als in der menschlichen Seele (*anima*). Vergangenes wird dem Menschen im Erinnern (*memoria*) gegenwärtig, jenem aktiv-geistigen Moment, das die Bilder (*imagines*) früherer Wahrnehmung, die Denkgegenstände (*res ipsae*) sowie die Begriffe von affektiver Bewegung (*notiones/notationes*) in den inneren Raum der Seele mit dessen Hallen und Kammern holt und vergegenwärtigt (Conf. X, 8,12 – X, 17,26). In solcher ständigen Aktualisierung, Umgestaltung und Bewertung ist das Erinnern die helle Folie menschlichen Bewusstseins. Durch die Erinnerung wird die sinnliche, affektive und geistige Welt virtuell gegenwärtig gehalten. Das menschliche Ich kann sich auf sie reflektierend beziehen, sie beurteilen und werten und in solcher Innenschau sich auf je eigene Weise selbst erfahren (in der „*memoria sui*“: Conf. X, 16, 23; trin. X, 11, 18), welche Selbsterfahrung ihn zu einer möglichen Gottesbegegnung hin öffnet („*memoria Dei*“; Conf. X, 24, 35 – X, 26, 37).<sup>39</sup> Das Maß der „Bewegung“ vollzieht sich im Inneren des Menschen selbst und beides, Vergangenes und Zukünftiges, vermag die

38 FLASCH, K., *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie*, 1993; BERLINGER, R., „Zeit und Zeitlichkeit bei Aurelius Augustinus“. In: *Zf. Phil. Forsch.* 7 (1953) 493-510.

39 Dazu DUCHROW, O., „Der sog. psychologische Zeit-Begriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit“. In: *ZThK* 63 (1966) 267-288; KAISER, H. J., *Augustinus. Zeit und Memoria*, 1969; MEIJERING, E. P., *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das XI. Buch der Bekenntnisse*, 1979; WEIS, J., *Die Zeit-Ontologie des Kirchenlehrers Augustinus nach seinen Bekenntnissen. Augustinus Conf. XI Buch, 14-28*, 1984; RUDOLPH, E., „Einheit und Differenz. Anmerkungen zu Augustins Zeit-Auffassung im XI. Buch der Confessiones“. In: GLOY, K. und RUDOLPH, E. (Hg.), *Einheit als Grundfrage der Philosophie*, 1985, 102-119; GLOY, K., „Die Struktur der Augustinischen Zeit-Theorie im XI Buch der Confessiones“. In: *Philos. Jb.* 95 (1988) 72-95.

Seele in einem einheitlichen Sinn festzuhalten und so den Zeitverlauf zu gliedern. Durch Vergegenwärtigung von Gestern, Heute und Morgen spannt die Seele den Zeitraum in sich selbst auf, so dass die Zeit nicht nur in der individuellen Aktivität der Seele konstituiert wird, sondern in ihr auch ihren „ontologischen“ Topos findet. Für Augustinus ist daher die Zeit eine transzendente Implikation im Jetzt, wenn er vom praesens de praeteritis, praesens de praesentibus und praesens de futuris spricht (Conf. XI, 26). In solchem Anschauen (cointuitus) wird das Gegenwärtige präsent und im Erwarten (expectatio) das Zukünftige in den Blick gerückt (Conf. XI, 26). Die Selbsterfahrung im Denken und Handeln des bei-sich-selbst-seienden Menschen impliziert das Bewusstsein der Gegenwart, symbolisiert im nunc, im „Jetzt“ als der umgreifenden Synthesis von Zeitlichkeit, dem Zuvor und Danach.<sup>40</sup> In solcher Subjektivierung der Zeit bereitet Augustinus die modernen Zeitanalysen vor, wobei er nicht eine abstrakte Analyse der Zeit verfolgt, sondern seine zeitaporetischen Fragen in den ethisch-religiösen Horizont hinein führt, durch welchen der Mensch sich auf den Weg seiner eigentlichen Bestimmung, der *superna vocatio*, durch Gott als Schöpfer aller Zeiten gerufen weiß (Conf. XI, 39-40). Die Erlebniszeit des Menschen in ihrem Zeitverlauf ist auf Sinn-Verstehen und Sinn-Gebrauch hin offen und vollzieht sich darin. Ihr ist die Frage nach der erleuchtenden und wegweisenden Wahrheit inhärent, die Frage nach Gott und dem menschlichen Heil, das ihm im fleischgewordenen Logos aufgetan und im wunderbaren Austausch (*admirabile commercium*) angeboten ist. Über den Einbruch der Ewigkeit in die Zeitlichkeit schreibt Augustinus vom fleischgewordenen und unter uns wohnenden Wort (Logos): „Denn nicht besaß es in sich, woraus es hätte sterben können für uns, hätte es nicht sterbliches Fleisch angenommen aus uns. So konnte der Unsterbliche sterben, so wollte er den Sterblichen das Leben vererben: der nachher die seiner teilhaft machte, deren er selbst vorher teilhaft wurde. Denn weder hatten wir aus dem Unsern, woraus leben, noch er aus dem Seinen, woran sterben. So ging er durch gegenseitige Teilnahme einen wunderbaren Tausch mit uns ein: unser war, woran er starb – sein wird sein, woraus wir leben werden“.<sup>41</sup>

40 JÜRGELEIT, R., „Der Zeit-Begriff und die Kohärenz des Zeitlichen bei Augustinus“. In: *Rev. Et. Augustin*, 34 (1988) 209-229; HAEFFNER, G., „Bemerkungen zur augustininischen Frage nach dem Wesen der Zeit im XI Buch der Confessiones“. In: *Theol. Philos.* 63 (1988) 569-578.

41 „Augustinus“. In: *Miscellanea Agostiniana*, Vol. I, 3. 1930, 453.

## 5. PRIMAT DER ERKENNTNISTHEORIE VOR DER ONTOLOGIE: IMMANUEL KANT

Immanuel Kant (1724-1804), der große Philosoph des deutschen Idealismus, der die Hybris der Aufklärung<sup>42</sup> von ihren starren Verstandeskonstruktionen und der Despotie ideologischer Normen gereinigt hatte, will mit seinem „sapere aude“ (Horaz), seinem „Wage, zu wissen“, die Frage beantworten, was Geltung haben muss, damit überhaupt etwas gelten kann. In den Horizont dieser erkenntnistheoretischen Frage nimmt er auch die Zeitfrage hinein.

Menschliches Erkennen ist unaufhebbar zeitgebunden, aber Zeit ist dem erkennenden Bewusstsein apriori. In seiner „Kritik der reinen Vernunft“ (1781) exponiert Kant seine Zeit-Theorie. In einer nachgelassenen Notiz verweist Kant auf ein Erleuchtungserlebnis: „Das Jahr 69 (d. i. 1769) gab mir großes Licht“. Die Problemfrage, die sich schon zwölf Jahre vor dem Erscheinen des Werkes anmeldet, ist, wie objektives Wissen für menschliches Denken möglich sei, und es nicht zu verwechseln mit logischer Einsicht, die sich schlussfolgernd erschließt. Wie sind sinnliche Anschauung und Begriff als Bedingungen der Möglichkeit objektiven Wissens auszumachen?<sup>43</sup> In seiner „transzendentalen Dialektik“ sind für Kant die drei klassischen Themen der traditionellen Metaphysik – „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“ – Grenzbegriffe und „regulative Ideen“ der theoretischen Weltorientierung, die die Denkbarekeit des „Unbedingten“ in eine Denknöwendigkeit transformiert. Der Deutung der Welt als einer bedingten ist die Sinnfrage nach dem „Unbedingten“ impliziert und deren Paradigmen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Die nachkantische Philosophiegeschichte gilt für viele als eine Wirkungsgeschichte der „Kritik der reinen Vernunft“ mit deren ontologischer oder anthropologischer Ausrichtung sowie all den „praktischen“ Erweiterungen Kants und seines „Gefühls für Humanität“, das als Wort des sterbenden Philosophen tradiert wird.

In der philosophischen Moderne entfaltet Kant seine Zeit-Theorie in der Kritik der reinen Vernunft, indem er sie als „reine Form der sinnlichen Anschauung“ bestimmt. Die beiden „Stämme“ der menschlichen Erkenntnis, Anschauung und Begriff, als Bedingungen, die objektives Wissen möglich machen,

42 KANT, I., *Beantwortung der Fragen: Was ist Aufklärung?*, 1784. In: *Ges. Schr.* (Akademie-Ausgabe), Bd. 9, 1923, 33-42; DELEUZE, G., *Kants kritische Philosophie*, 1990.

43 PATZIG, G., „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ In: *Grundprobleme der großen Philosophie der Neuzeit II*, (Hg.) SPECK, J., 1982, 9-70; PRAUSS, G., *Kant und das Problem der Dinge an sich*. 1974; KOPPER, J. und MALTER, R. (Hg.), *Materialien zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“*, 1975; RUDOLPH, E., *Skepsis bei Kant*, 1978.



haben in Raum und Zeit ihre sinnliche Anschauungsform.<sup>44</sup> Die drei Modi der Zeit bestimmt Kant als „Beharrlichkeit, Folge und zugleich sein“<sup>45</sup>, wobei die Beharrlichkeit die Prämisse der Zeitverhältnisse von Folge und zugleich sein bildet. Die Auszeichnung der Beharrlichkeit als „Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit“<sup>46</sup> ist dadurch bedingt, dass der Wechsel der Zeit nur die Erscheinungen in der Zeit trifft und nicht diese selbst. Ohne diese Prämisse ergebe sich für Kant ein unendlicher Regress, wenn er notiert: „Wollte man der Zeit selbst eine Folge nacheinander beilegen, so müsste man noch eine andere Zeit denken, in der diese Folge möglich wäre“.<sup>47</sup> Die drei Dimensionen der subjektiven Wahrnehmung der Zeit, „vergangen“, „gegenwärtig“, „zukünftig“, dienen „zur Verknüpfung der Wahrnehmung in der Zeit“<sup>48</sup>, wobei sich Vergangenheit und Zukunft auf bereits in der Zeit gemachte Wahrnehmungen beziehen.<sup>49</sup>

Die Frage nach der Zeit ist ein Schlüsselproblem, um in einem damit den Menschen in seinem Lebens-Rhythmus in der ihn umgebenden Wirklichkeit deutend zu begreifen. Sofern der Mensch sich selbst gegenwärtig ist und damit Vergangenes erinnert und Künftiges erwartet, hat er in der Zeit seine „Zeit“, in der er um sich und um Anderes weiß und handelt. Seinem Zeit-Begreifen geht das Bewusstsein von Zeit voraus. F. W. J. Schelling, mit Fichte und Hegel Hauptvertreter des deutschen Idealismus, formulierte einmal den Satz: „Die Natur schlägt im Menschen ihre Augen auf und bemerkt, dass sie da ist“.<sup>50</sup> Damit deutet er an, dass innerhalb der evolutiven Entwicklung zu einer bestimmten „Zeit“ diese ihrer selbst bewusst wird und sich damit in der Handhabe und Gestaltung der „Zeit“ begreifen kann. Das Bewusstsein des Menschen transzendiert das bloß Materielle und führt die Natur zu ihrer Selbstsichtbarkeit, Greifbarkeit und Anschaulichkeit. Schon die Griechen der Antike haben die Vorstellung des Zeitbewusstseins

44 PIEPER, H.-J., „Anschauung“ als operativer Begriff, 1993; HARTMANN, N., „Zeitlichkeit und Substantialität“. In: *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*, 1968.

45 KANT: I., *Kritik der reinen Vernunft* A 177 – B 217; hierzu DÜSING, K., „Objektive und subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeit-Theorie und ihrer modernen kritischen Rezeption“. In: *Kantstudien* 71 (1980) 1-34, bes. 5ff.

46 a.a.O. B 226.

47 A.a.O. B 226.

48 KANT, I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* § 34 (1798). Akad. Ausg. 7, 182.

49 A.a.O. ebda.

50 SCHELLING, F. W. J., *Ideen zu einer Philosophie der Natur. Sämtliche Werke*, Bd. 2,23; SANDKÜHLER, H. J., *Natur und geschichtlicher Prozess*, 1984; „Natur und Subjektivität. Zu Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling“, (Hg.) HECKMANN, H., 1985; DURNER, M., „Schellings Begegnung mit den Naturwissenschaften in Leipzig“. In: *AGPh* 72 (1990) 220-236.

mythologisch überhöht im „Chronos“, dem Gott der „Zeit“, der als der „alles gebärende und seine Geburten zerstörende Chronos“<sup>51</sup> das Dasein beherrscht.<sup>52</sup>

## 6. ZEIT UND DIE TYPOLOGIE BIBLISCHER MOTIVE UND STRUKTUREN

1. Ein Blick auf die Heilige Schrift des Alten Testaments führt uns vor zwei besondere Formen der Zeit, die Zyklisierung der Zeit im Sabbat und seiner siebentägigen Wiederkehr als Erneuerungszeit, und die Zeit als Rechenschaftszeit mit dem Gedanken der Heilsgeschichte. Israel gilt im religiösen Sinne als das „Volk des Sabbats“, des gottgeweihten Tages, der mit seinen strengen Ruhegesetzen und der regulierten Kontraststellung zum Alltagsleben herausgehoben ist. Die Einhaltung des Sabbats wurde zum Unterscheidungsmerkmal Israels in der Völkerwelt und zum Zeichen seiner Bekenntnistreue zu Jahwe. Im Schöpfungsbericht der Genesis wird die Siebentagewoche zur inhärenten Ordnung der gesamten Schöpfungswirklichkeit (Gen 1,1 – 2,4a). Der zweite Pol Israels aber der des „Volkes der Geschichte“, einer Geschichte, die im sog. „deuteronomistischen Geschichtswerk“ veranschaulicht wird. Hier ist die Geschichte im Sinne einer Rechenschaft niedergeschrieben, die das Volk vor Gott ablegt. Der Ablauf der Zeiterstreckung wird dabei unter einen ethisch-moralischen Aspekt gerückt und die Zeit des erwählten Volkes mit der Beurteilung durch Gott verbunden. Die Zeit steht so unter einer qualitativen Bestimmung als Heils- oder Notzeit, als Arbeits- oder Ruhezeit und hat eine religiöse Valenz.<sup>53</sup>

2. Zeit und Lebenspraxis. Die Zeit in ihrer qualitativen Bestimmung lässt sich an Ps 90, einem Gebet, das der vergängliche Mensch vor dem ewigen Gott spricht, illustrieren. Der Psalm, ein Reflex nachexilischer Weisheitslehre ist von einem tiefen Wissen menschlicher Hinfälligkeit und Vergänglichkeit überschattet. Es ist ihm das Thema Zeit und Vergänglichkeit eingezeichnet sowie die Seinsdis-

51 HEGEL, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1817, § 258.

52 DONIGER O'FLARTY, W. (Hg.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Tradition*, 1980, 241-267; KRISHAN, Y., *The Doctrine of Karma*, 1992. In der den hinduistischen Weltanschauungen, aber auch dem Buddhismus und Jinizismus zugrunde liegenden „Karma“-Lehre (karma=Handlung) „erhandelt“ sich der Mensch seine *conditio humana*. Er weiß sich eingebunden in den ewigen Kreislauf sich selbst zerstörender und forzeugender Taten und Wiedergeburten (*samsāra*).

53 BOMAN, Th., *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, 1977; BARR, J., *Biblical Words for Time*, 1962; CANCIK, H., „Die Rechtfertigung Gottes durch den ‚Fortschritt der Zeiten‘. Zur Differenz jüdisch-christlicher und hellenistisch-römischer Zeit- und Geschichtsvorstellungen“. In: PEST, A. und MOHLER, A. (Hrg.), *Die Zeit*, 1983, 257-288.

tanz von Gott und Mensch, der Gegensatz von Gottes Ewigkeit und der menschlichen Vergänglichkeit. Vers 3 erinnert an Hiob 4,19, das düstere Bild von den Menschen, den „Bewohnern von Lehmhäusern, die auf Staub gegründet sind und zermalmt werden“. Der Mensch gleicht einem dahinfließenden „Strom“, der ihn wegschwemmt und mitreißt; auch gleicht er dem „Schlaf“ in seiner Selbstvergessenheit; und er ist wie ein am Morgen aufsprießendes und am Abend welk gewordenes Gras, an dem sich Jesaja 40,6 erfüllt: „Alles Fleisch ist wie Gras...“. Der Psalm-Beter weiß, dass das 70 oder 80 Jahre währende Leben und dessen Stolz mühselig und trügerisch ist. Aus dem Staunen über Gottes unendliche Zeit, vor der er kritisch zur Einsicht kommt: „Wir bringen unsere Jahre zu wie ein Geschwätz“ (V. 9) im selbstvergessenen Dahinleben, bittet er um sein gottgegebenes „Carpe diem“: die verbleibende Lebenszeit aus der Hand Gottes entgegenzunehmen und „weise“ zu gestalten: das „Klugwerden“ gebietet, „unsere Tage zählen zu lernen“. Das inhaltlich bestimmte Zeitbewusstsein mit der identischen Wiederholbarkeit von Aussaat und Ernte, erinnerten Riten des Übergangs oder den im Ritual gefeierten heiligen Zeiten, erweist sich als ein tragendes Prinzip, das der dahinfließenden Zeit im bewussten Erinnern und Feiern eine sinnstiftende Struktur gibt und die Zeit unmittelbar auf ein Handeln bezieht. Der Psalm rührt an das Geheimnis des menschlichen Lebens: der Mensch ist ein Wesen der Zeit und der befristeten Zeit. Das Gebet hat in der „Schülerbitte“ seinen Angelpunkt: „Lehre uns bedenken, dass wir sterben müssen, auf dass wir klug werden!“ (V. 12). Es ist ein Klug- und Reifwerden zur „Weisheit des Herzens“ (V. 12) in die eigene Lebenszeit hinein.<sup>54</sup>

Friedrich Hölderlin (1770-1843), neben Goethe und Schiller der dritte große Bewahrer des klassischen Ideals, greift in seinem Gedicht „Hälfte des Lebens“, auf diesen Psalm 90 zurück. Er setzt mit den vielgerühmten Versen ein:

Mit gelben Birnen hängst  
 Und voll mit wilden Rosen  
 Das Land in den See.  
 Ihr holden Schwäne,  
 Und trunken von Küssen  
 Tunkt ihr das Haupt  
 Ins heilignüchterne Wasser.

Dann aber geht das Gedicht voll tiefer Schwermut über in die andere, bittere Hälfte des Lebens über.

<sup>54</sup> HEMPEL, J., *Gott und Mensch im Alten Testament* (BWANT 3,2) 1926; KÖHLER, L., *Der hebräische Mensch*, 1953; DEISSLER, A., *Die Psalmen*, 1964, 354-358.

Weh mir, wo nehm ich, wenn  
 Es Winter ist, die Blumen, und wo  
 Den Sonnenschein  
 Und Schatten der Erde?  
 Die Mauern stehn  
 Sprachlos und kalt, im Winde  
 Klirren die Fahnen<sup>55</sup>.

3. Im Unterschied zum griechisch-hellenistischen Zeitverständnis, das die Zeit vor allem als Abstraktum und Idee versteht, d.h. als physikalisch-kosmologischen Ordnungsbegriff, bei welchem die Zeit und die Bewegung der Planeten in Korrelation gesetzt und tendenziell zyklisch ausgerichtet sind, (vgl. Platon, Tim 37,42), spricht das biblische Denken von der von Gott in Gang gehaltenen, teleologisch ausgerichteten und gefüllten Zeit. Bei dem Zeitbegriff als Gabe des immerseienden und außerhalb von Zeit stehenden Gottes, des Herrn aller Zeiten, ist Zeit eine disponible Größe. Sie kann so gedehnt, gekürzt und abgeschnitten werden (vgl. Mk. 13,20), ja sogar ganz aufgehoben werden (Offb 10,6). Paradigmatisch spricht sich die Kühnheit des christlich-religiösen Selbstverständnisses und Zeitbewusstseins zu Beginn des Epheserbriefes in einem Lobpreis (1,3-14) aus, einer Eulogie, in der Gott das Geheimnis seines Heilswillens den Menschen kundtut, das ist sein ewiger Beschluss, Christus Jesus sollte die „Fülle der Zeiten“ verwalten und durchführen. Er, das letzte Ziel des Heilswillens Gottes, ist das Haupt des Alls, unter dem dieses geeint, aufgerichtet und auf ihn ausgerichtet ist. In diesem Eingangshymnus auf Gottes erwählendes, versöhnendes und erlösendes Handeln durch Jesus Christus, - er ist der längste Satz der griechischen Literatur und nach Eduard Norden „ das monströseste Satzkonglomerat“ der griechischen Sprache<sup>56</sup> - ist die Absolutheit der schöpferischen und versöhnenden Macht Gottes ausgesagt, sein unbedingter Wille zur Vollendung der Welt-Zeit durch die Mittlerschaft Jesu Christi (Eph 1,9-10). Durch ihn ist in der „Fülle der Zeiten“ das Heil bewirkt (Eph 1,9) und das All, die Vielheit in der Einheit zusammengefasst (Eph 1,10). Dieser hymnische Prolog, in der Gestalt einer Doxologie trinitarisch entworfenen Theologie, die dann traktathaft im Epheserbrief entfaltet wird, bringt zur Aussage, was die Kirche konstituiert und was in ihr auf unverwechselbare Weise zu finden ist.<sup>57</sup>

55 HÖLDERLIN, Fr., *Sämtliche Werke* 8/1 (Hg. F. Beissner?) 1951, 117.

56 NORDEN, E., *Agnosthos Theos: Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede*, 1913, 253, Anm. 1.

57 MAURER, Chr., „Der Hymnus von Eph 1 als Schlüssel zum ganzen Briefe“. In: *Ev. Th.* 11 (1951/52) 151-172; LINDEMANN, A., *Die Aufhebung der Zeit, Geschichtsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief*, 1975, (StNT 12); SCHLIER, H., *Der Brief an die Epheser*, 1952, 38-74;

In der theologischen Entfaltung des christlichen Glaubens wird die Zeit selbst zum umfassenden Thema, weil sich der dem Glauben eigenen heilvollen Lebensgegenwart „Gnade und Wahrheit“ (Joh 1,14) erschlossen haben. Appellativ gilt: „Jetzt ist die angenehme Zeit. Jetzt ist der Tag des Heils“ (2 Kor 6,2). Diese neue qualifizierte Gegenwart ist von Bedeutung für jedes angemessene Umgehen mit der Zeit und das „Zeit“-Lernen. Das christliche „Carpe diem“ orientiert sich an der „Zeit für...“. In dem Abschnitt über die neue Trunkenheit im Geist (Eph 5, 15-20) wird der Weg angegeben, der begangen werden soll: „Achtet also sorgsam darauf, wie ihr euer Leben führt, nicht wie Toren, sondern wie Weise. Kauft die Zeit aus; denn die Tage sind böse. Darum seid nicht unverständlich, sondern seht ein, was der Wille des Herrn ist“ (Eph 5, 15-17). Die Zeit auskaufen heißt, existentiell „weise“ sein, einsichtig sein in die Anweisungen, die sich für die christliche *vita nova* ergeben. Darin ist auch die alte Regel eingeschlossen: „Quidquid agis, prudenter agas, et respice finem“, eine Haltung, die das Ziel aller Dinge und aller Zeiten einschließt. Diese vom Geist trunkene Bewusstheit (Eph 5,18) kommt den Adressaten des Epheserbriefes und der Ekklesia im kultischen Dienst heiliger Zeichen und innerer Haltung entgegen, in welchem sie vom Herzen her füreinander und dem Kyrios aller Zeiten im Denken, Danken und Handeln das Voraus seiner Liebe im Lobpreis zurückerstatten.

---

de VRIES, S., „Das Verständnis der Zeit in der Bibel“. In: *Conc.* 17 (1981) 96-109; ACHTNER, W., u.a., *Dimensionen der Zeit, die Zeitstrukturen Gottes, der Welt und des Menschen*, 1998.